



Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques

Archives

21 | 1998

1. Pour une histoire comparée du vœu // 2. Les Cagots

La contrainte du vœu

Prière, imprécation, justice en Grèce ancienne

Catherine Darbo-Peschanski



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2515>

DOI : 10.4000/ccrh.2515

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1998

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Catherine Darbo-Peschanski, « La contrainte du vœu », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 21 | 1998, mis en ligne le 20 avril 2009, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2515> ; DOI : 10.4000/ccrh.2515

Ce document a été généré automatiquement le 23 avril 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

La contrainte du vœu

Prière, imprécation, justice en Grèce ancienne

Catherine Darbo-Peschanski

- 1 En grec ancien, du moins au cours des quelque quatre siècles que couvrent les périodes archaïque et classique que nous considérerons ici, le vœu se dit notamment à l'aide de deux champs lexicaux : celui du verbe *euchesthai* et du nom *euchè*, formés sur une racine dont l'un des thèmes a donné le latin *votum*, et celui du verbe *arân/arâsthai* et du nom *ara*, dont l'étymologie reste inconnue.
- 2 Le vœu se dit notamment à partir de ces deux champs lexicaux car, pour être plus complet, il faudrait encore étudier, par exemple, dans la théorie aristotélicienne de l'acte, la *boulêsis* qui est une espèce du genre représenté par l'*orexis* [le désir] et sur laquelle opère la *proairesis* [le choix qui préside à l'action].
- 3 Aux mots des deux familles précédemment citées, si toutefois on s'en tient à eux, on peut donner des traductions qui n'ont rien de surprenant ni d'inattendu. À *euchesthai* correspond plutôt le vœu-promesse par lequel on appuie une prière de demande. Celui qui prie un dieu, ou un homme¹, se réfère implicitement ou explicitement à un pacte d'échange entre le destinataire de sa prière et lui, soit qu'il en attende un contre-don, soit qu'il s'engage à un contre-don à son égard ; à *arâsthai* on associera « plutôt » le vœu-souhait².
- 4 Mais ces catégories sémantiques familières, outre que leur distinction n'a rien d'absolu (d'où l'usage de « plutôt » dans la présentation qui vient d'en être faite) renvoient à une configuration, quant à elle moins familière, des rapports entre l'agent du vœu, autrui (entendons un autre ou d'autres êtres humains) et la divinité.
- 5 Je voudrais tout particulièrement dégager un trait de cette configuration et m'interroger sur sa présence et sa fonction dans le domaine juridique, à l'époque classique.

L'objet du vœu

- 6 Quand on étudie la configuration agent du vœu/autrui/divinité et qu'on tente d'en dégager quelque particularité, il importe d'abord de considérer l'objet du vœu. Pour aller vite, on dira que les Grecs de la période considérée ne se vouent pas positivement à quelqu'un ou à une divinité (entendons en bien pour lui ou pour elle). Positivement, ils lui vouent quelque chose ou forment le vœu de quelque chose.
- 7 Pourtant, du champ lexical d'*euchesthai* on s'attendrait à ce qu'il implique très directement l'agent du vœu. Il s'agit en effet d'un verbe toujours employé à la voie moyenne, une voie qui indique que le sujet du procès accomplit celui-ci pour son propre compte. Par ailleurs, l'un des thèmes de la racine sur laquelle est formé son champ lexical, à côté de celui qui a donné *votum*, signifie « louer », « vanter ». Et de fait, pour une partie non négligeable de ses emplois dans l'épopée³ *euchesthai* signifie « se louer », « se prévaloir », « se féliciter de ». Mais on voit bien que cette double insistance sur l'agent du procès laisse celui-ci en position de destinataire sans jamais lui donner celle d'objet. Dans la manifestation d'auto-satisfaction, par exemple, on rapporte à soi de disposer de telle prérogative, de tel lignage, voire de telle qualité. Ainsi, quand, au chant IV de l'*Iliade*⁴, Agamemnon vient fustiger le manque d'ardeur de Diomède pour mieux le pousser au combat, en prétendant que son père avait plus de valeur guerrière que lui, Sthénélos, fils de Capanée rétorque :
- Atride, ne mens pas, quand tu en sais assez pour parler vrai.
Nous nous flattons, quant à nous, [*hemeis euchometha*] de valoir bien mieux que nos pères.
- Ailleurs on voue une hécatombe au dieu, comme Télémaque le conseille à Pénélope au chant XVII de l'*Odyssée* :
- Mais baigne ton visage ; mets des habits sans tache et fais à tous les dieux le vœu
d'une hécatombe [*eucheo*] si Zeus prend quelque jour le soin de nous venger.
ou des étoffes à fouler aux pieds⁵. Souvent c'est le rite accompli simultanément qui matérialise l'objet de l'échange avec celui qu'on prie :
- Voilà les vœux sur lesquels je verse mes libations⁶, dit Électre.
- 8 *Arâsthai* conduit à un constat analogue. Cette fois, on s'adresse exclusivement à la divinité et l'on émet un vœu pour soi et pour autrui ou, plus fréquemment, pour autrui seulement. En bonne part, on ne se voue donc toujours pas. Même lorsque Ménélas se propose d'aller défendre le corps de Patrocle⁷, il ne se voue pas à la défense de Patrocle. Il forme auprès d'Athéna le vœu qu'elle lui donne la force et les moyens de défendre Patrocle :
- « Qu'Athéné me donne seulement la force et détourne l'élan des traits. Je serai tout prêt alors à assister, à défendre Patrocle : sa mort a tant touché mon cœur ». Il dit, et Athéné, la déesse aux yeux pers a grande joie qu'il lui ait adressé ce vœu [*eresato*] à elle en premier parmi toutes les divinités.
- 9 Qu'on ne se voue pas en Grèce archaïque et classique peut, semble-t-il, être rapporté à deux traits importants de la religion grecque dominante (on ne parle pas ici des sectes dans lesquelles le rapport aux autres et à la divinité peut prendre d'autres figures ainsi que les pratiques sacrificielles).
- 10 S'agissant des rapports avec la divinité on rappellera avec Walter Burkert⁸ et bien d'autres avant et après lui, que la religion grecque est une religion sans prêtres, c'est-à-dire sans clergé constitué par une éducation et l'apprentissage d'un corps de dogmes,

encore moins par une initiation. En Grèce on ne prononce pas de vœux pour se vouer à un dieu et par là entrer à son service. Dans les lieux de culte permanents, il suffit d'être au fait du *nomos*, autrement dit des règles d'usage, pour faire partie du personnel du temple⁹. Quant aux actes religieux courants, ils peuvent être accomplis par quiconque, dans une communauté donnée (magistrat, chef de famille), a l'autorité et connaît les gestes rituels à accomplir. Dans l'*Ion* d'Euripide, Ion, fils que Créuse a eu d'Apollon et qu'elle a déposé, nouveau-né, au seuil du sanctuaire, vit depuis dans le temple et y sert le dieu. Il le fait avec piété mais s'il est pur ce n'est pas pour avoir *fait vœu* de pureté, mais parce qu'il se trouve être dans l'état requis pour accomplir les rites. Par ailleurs il présente ses liens avec Apollon comme ceux d'un serviteur, voire d'un esclave, attaché au dieu par une forme de dépendance matérielle : le dieu le nourrit. En conséquence, si une autre condition lui est donnée, il quittera son service.

Je puis répandre cette eau lustrale car je suis chaste [*hosios ap' eunas*]. Puissé-je, Phoibos, ne jamais cesser de te servir. Ou, si je cesse un jour de le faire, que ce soit pour un sort favorable (vv. 149-153)... Et d'ajouter (vv. 180 sqq.) : mais vaquons aux travaux qui sont de notre office, du ministère de Phoibos ; je ne cesserai pas d'être le desservant du dieu qui me nourrit [*boskein*].

- 11 Hippolyte dans la pièce d'Euripide du même nom est, quant à lui, un adorateur d'Artémis, la vierge chasserresse. Cette adoration excessive en ce qu'elle s'accompagne du mépris de Cypris, autre nom d'Aphrodite, la déesse de l'union amoureuse, ne trouve pas non plus à se dire sur le mode du vœu de soi, mais précisément – et c'est la marque du caractère tragique du personnage qui, croyant choisir, s'échappe à lui-même – sur le mode de l'union amoureuse avec Artémis :

Car seul entre les mortel, j'ai le privilège de vivre à tes côtés [*suneinai* : vivre aux côtés de quelqu'un certes, mais aussi s'unir sexuellement à quelqu'un], (vv. 84-85).

- 12 On doit aussi faire intervenir les pratiques sacrificielles pour rendre compte de l'absence d'auto-consécration positive. Dans certains sacrifices sanglants (c'est-à-dire où l'on égorge une ou des victimes animales), l'animal sacrifié, une fois égorgé, ne doit être ni touché ni, à plus forte raison, mangé par les participants, comme c'est généralement le cas dans le sacrifice appelé *thusia*. Il est entièrement brûlé. Le verbe employé alors pour désigner ce rite qui se termine par un holocauste est *enagizein*, dérivé de l'adjectif *enagès*, lui-même dérivé du nom *agos* : souillure.
- 13 Ce type de sacrifice, accompli pour les divinités chtoniennes ou, dans certains cas, pour les morts, use de la consécration totale pour signifier, avec les autres gestes de refus de contact dont elle s'accompagne, l'effort de *séparation* d'avec un monde potentiellement dangereux, tandis que, dans d'autres formes de sacrifices, la mise en communication avec le divin s'accompagne plutôt du *partage* des victimes entre hommes et dieux et d'une *crémation partielle* de l'animal.
- 14 On ne s'étonnera donc pas que lorsqu'on *se voue entièrement*, ce soit sur le mode de la consécration funeste et que le vœu prenne alors la forme d'une imprécation. C'est essentiellement le champ lexical d'*arâsthai* qui sert dans ce registre. À l'époque classique, par « les grandes et fortes imprécations », l'agent du vœu appelle sur lui-même, sa lignée et toute sa maison, l'*exoleia* autrement dit *la destruction totale* [nom à rattacher au verbe *exollumi* : être entièrement détruit, détruit sans reste] ou demande à être *exolès* [anéanti]¹⁰.
- 15 On ne s'étonnera pas non plus que, comme le dit Robert Parker¹¹, la sanction d'une imprécation soit de rendre celui qui est visé *enagès*, c'est-à-dire passible de cette

destruction totale [*enagizein*] des victimes sacrificielles chtoniennes. Se consacrer entièrement, *se vouer*, c'est se mettre hors du domaine humain et hors de la communication normale entre hommes et dieux.

Imprécation et justice

- 16 L'imprécation par laquelle on voue quelqu'un ou l'on se voue aux maux de l'impureté, autrement dit à la mort sociale, et/ou à la destruction totale, est liée au serment. De Gustave Glotz¹² à Nicole Loraux, on constate que la formule du serment n'est complète qu'accompagnée d'une imprécation voire que le serment contient en lui même la puissance de destruction contre le parjure¹³ et, selon R. Parker, le serment constitue une forme d'auto-consécration
- 17 Or le serment, dans une cité grecque, est un acte essentiel d'affirmation et de protection de toutes les institutions. C'est, comme le dit encore Glotz, « un principe essentiel de droit public ». Les magistrats prêtent serment ; les membres du conseil, les juges des tribunaux, les éphèbes au moment de leur instruction militaire prêtent serment. La protection du régime est mise sous la protection du serment comme en témoigne, par exemple le décret dit de Démophantos voté en 411, après l'épisode oligarchique des Quatre Cents, pour empêcher les menées tyranniques.
- 18 Dès lors, la fonction juridique et judiciaire de l'imprécation dans son association intime avec le serment demande à être examinée. Il semble en effet important de se demander pourquoi vouer entièrement quelqu'un ou se vouer entièrement à la mort a pu jouer un tel rôle dans ce contexte, sans en rester à l'affirmation somme toute très descriptive que, dans une cité grecque, il n'existe pas de sphère spécifiquement laïque et que tout relève du religieux. Qu'est-ce qui dans l'*ara* a rapport avec la justice [*diké*] et l'ordre juridique [*dikaia*]. Par ailleurs, comment expliquer, en pleine période classique, le maintien et la force de la pratique de l'imprécation, notamment dans le domaine judiciaire.
- 19 L'imprécation a intrinsèquement partie liée avec la justice, définie comme mouvement de rétribution et de rétablissement d'un équilibre rompu selon une conception qui prévaut dans la pensée et les institutions archaïques aussi bien que classiques. On trouvera une illustration de cela en rapprochant deux passages de l'*Iliade*¹⁴ et en constatant leurs échos avec des textes postérieurs. Chrysès, prêtre¹⁵ d'Apollon, est venu demander à Agamemnon et à Ménélas de lui rendre sa fille qu'ils détiennent comme captive. Pour cela, il adresse des prières [*lissesthai* verbe de même racine que le nom *litai*, prières de supplication qui sont également des vœux de succès], à tous les Achéens et tout particulièrement aux deux Atrides.

Atrides, et vous aussi, Achéens aux bonnes jambières, puissent les dieux habitants de l'Olympe, vous donner de détruire la ville de Priam, puis de rentrer sans mal dans vos foyers ! Mais à moi, puissiez-vous rendre ma fille ! et, pour ce, agréez la rançon que voici, par égard pour le fils de Zeus, pour l'Archer Apollon.

Or ces deux chefs le repoussent brutalement et, ce faisant, l'outragent [*atimazein* attenter à la *timè* : la part d'honneur]. Le prêtre s'éloigne alors le long du rivage, cette fois en lançant contre eux des imprécations dont il demande à Apollon la réalisation [*arâsthai*] :

Entends-moi, dieu à l'arc d'argent, qui protèges Chrysé et Cilla la divine, et sur Ténédos règnes souverain ! O Sminthée, si jamais j'ai élevé pour toi un temple qui t'ai plu, si jamais j'ai pour toi brûlé de gras cuisseaux de taureaux et de chèvres, accomplis mon désir : fassent tes traits payer [*tinein*] mes pleurs aux Danaens (*Il.* I, vv. 37-42).

On a affaire ici à une demande de châtement pour prix d'une offense et le verbe *tinein* [payer] qui est employé est celui-là même qu'on trouve avec le nom *tisis* [paiement, rétribution] chez Hésiode, Solon et Hérodote pour désigner la réparation d'une injustice [*adikèma* ou *adikia*]. Or cette demande à l'imprécation [*ara*] pour support.

- 20 À cette scène fait écho celle de l'ambassade d'Ulysse et de Phoenix auprès d'Achille au livre IX. Les deux héros sont venus supplier Achille de reprendre le combat et, pour prévenir un refus que finalement il ne parviendra pas à éviter, Phoenix évoque les Prières [*Litai*], divinités dangereuses dès lors qu'on les méprise :

Il y a les Prières, les filles du grand Zeus. Boiteuses, ridées, louches des deux yeux [*parablôpes t'ophthalmô*], elles courent empressées sur les pas d'Erreur [*Atè* : l'erreur qui provoque la ruine ; le désastre]. Erreur est robuste, elle a bon pied ; elle prend sur toutes une large avance, et va, la première, par toute la terre, faire du mal aux humains [*blaptein*]. Les Prières, derrière elle, tentent de guérir ce mal. À celui qui respecte les filles de Zeus, lorsqu'elles s'approchent de lui, elles prêtent un puissant secours, elles écoutent ses vœux [*euchesthai*]. Celui qui leur dit non et brutalement les repousse, elles vont prier [*lissethai*] Zeus, fils de Cronos, d'attacher Erreur à ses pas, afin qu'il souffre [*blaptein*] et paie [*apotinein*]¹⁶. (vv. 502-512).

- 21 Quand, en tant que suppliantes, les Prières sont repoussées, elles se muent en puissances vengeresses. La bonne prière adressée pour le bien d'autrui se transforme en prière pour lui nuire. C'est précisément la fonction des imprécations [*arai*] dans l'épisode de Chrysès. Le prêtre [*arètèr*] est un lanceur d'*arai*, de prières de supplications. Ces prières, d'abord favorables, se retournent en imprécations sitôt qu'elles ne sont méprisées.

- 22 La commune réversibilité des *Litai* et des *Arai* a son répondant dans les représentations figurées : tel relief votif d'Épire, représentant un enfant tiré par deux lions est commenté par l'inscription suivante : « l'imprécation adressée à Zeus dont le trait vole »¹⁷. Dans l'épisode du livre IX de l'*Illiade*, les *Litai* sont décrites comme des créatures claudiquantes, à la démarche déséquilibrée et enlaidies par un strabisme qu'on peut supposer divergeant ; leurs deux yeux regardent de côté [*parblôpes*].

- 23 Mais toutes deux, à leur tour font songer à une troisième instance qui est Justice [*Dikè*], dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode. Fille de Zeus, elle vient tout comme les Prières, supplier son père de faire payer [*apotinein*] ceux qui lui ont fait du tort [*blaptein*], deux mots déjà rencontrés.

Songez aussi qu'il existe une vierge, Justice, fille de Zeus, qu'honorent et vénèrent les dieux, habitants de l'Olympe. Quelqu'un l'offense-t-il [*blaptein*] par de tortueuses insultes ? aussitôt elle va s'asseoir aux pieds du Cronide, son père et lui dénonce le cœur des hommes injustes [*anthrôpoi adikoi*] : il faut que le peuple paie [*apotinein*] pour la folie de ses rois... (vv. 256-260).

- 24 Réversibles, susceptibles de se retourner en prières funestes les *litai* et les *arai* ont ainsi le pouvoir de servir à l'action vengeresse de la justice.

- 25 Et ce qui vaut pour des épisodes particuliers de l'*Illiade*, relayés, comme nous l'avons vu par les textes d'Hésiode, Solon et Hérodote, semble corroboré par les emplois d'*arâsthai* dans l'épopée¹⁸. L'un des vœux le plus fréquemment formulé par ce verbe est, en effet, une revendication d'équilibre, notion qui est au cœur de celle de justice rétributive et qui la caractérise même au premier chef¹⁹.

- 26 Dans les représentations les plus anciennes, les imprécations semblent donc entrer dans la constellation des notions et pratiques qui gravitent autour de l'idée de justice.

Imprécations, serment et ordre juridique

- 27 Il reste à s'interroger sur la persistance des imprécations liées au serment dans l'espace juridique durant la période classique.
- 28 Faut-il postuler une permanence des croyances attestées dans l'épopée homérique ? Il serait difficile de soutenir l'idée d'un tel immobilisme sur plusieurs siècles alors que les conditions sociales et politiques – pour ne parler que d'elles – ont tant changé et, en général, absurde de priver les Grecs d'histoire.
- 29 Par ailleurs, on peut tirer des orateurs attiques du IV^e siècle la conviction que, dans les procès, se sont mises en place, autour du serment et des imprécations, une tactique et une rhétorique qui dénotent un certain affaiblissement de leur portée et de la foi qu'on leur accorde. Dans le *Contre Stéphanos I* de Démosthène, par exemple, le plaideur déploie une argumentation très sophistiquée autour des serments que devraient prêter les témoins, afin de mieux pouvoir les dénoncer comme parjures et, à travers eux, de déconsidérer l'adversaire auprès des juges²⁰. Arguer de son refus de répondre à une provocation à prêter serment est encore un argument très couramment employé dans les plaidoyers pour faire peser le soupçon sur l'adversaire²¹. Enfin, un plaidoyer de Démosthène se clôt régulièrement par une adresse aux juges dans laquelle ces derniers sont invités à se souvenir du serment attaché à leur fonction.
- 30 Faut-il, dès lors, considérer que, le temps passant, les serments et leurs imprécations sont devenus des formules auxquelles on n'accorde plus que partiellement foi mais que le conservatisme des institutions maintient en place ? Thèse évolutionniste d'une usure progressive des croyances assortie de phénomènes de rémanence.
- 31 Pourtant il arrive aussi que les mêmes plaidoyers attiques mentionnent la contrainte toujours puissante que les serments et leurs imprécations font peser sur les jureurs, comme en témoignent les paroles qu'Antiphon prête au plaideur de *Sur le meurtre d'Hérodote* :
- Vous ne l'ignorez pas juges, jamais les contraintes [*anagkai*] ne sont plus fortes et plus grandes et la preuve qu'on en tire sur les questions de droit plus certaine et plus convaincante que lorsqu'il y a de nombreux témoins, aussi bien libres qu'esclaves et qu'il est possible de lier les premiers par leurs serments et leur parole²².
- 32 Dès lors, plus satisfaisante serait peut-être une hypothèse qui donnerait à l'imprécation d'époque classique une valeur fonctionnelle positive dans le contexte où elle est utilisée.
- 33 Pour aller vite, sans doute au risque de parler trop brutalement, disons que, dans le cadre juridique classique, l'imprécation semble maintenir présente la réalité du danger de mort, en l'occurrence contre qui transgresse l'ordre civique garanti par les serments, mais que, dans le même temps, elle est elle-même prise dans des mécanismes de déplacement qui tendent à faire circuler en relais, et par là à partager, la responsabilité d'infliger la sanction légale. D'où la place désormais prise par le jeu sur les serments, un jeu éminemment sérieux qui ne laisse aucune part à l'insignifiance puisque c'est la menace de la mort appelée par l'imprécation qui l'anime.
- 34 Le décret de Démophantos, pris pour protéger la démocratie au lendemain du coup d'État oligarchique de 411²³, inscrit dans la loi avec une totale crudité le meurtre des ennemis de

la démocratie mais use du serment avec imprécation de telle sorte que, de la loi ou du jureur, on ne peut strictement isoler et identifier l'instigateur du meurtre.

- 35 La loi commence par changer le statut de l'adversaire de la démocratie. Elle le fait *polemios* : ennemi public, ennemi qu'on tue à la guerre sans que sa mort appelle compensation²⁴. Du point de vue de celui qui tue ou qui foment la mort d'un tel homme, la loi précise que cette mort sera infligée en toute conformité avec les règles religieuses et sans souillure²⁵. Dans un second temps, la loi ordonne aux citoyens athéniens un serment dont elle fixe les termes. Cette opération a pour effet de transférer la responsabilité du meurtre sur le jureur. C'est lui qui s'engage à tuer ; l'acte de langage, par lequel on doit dire « je tuerai », est le sien. Et c'est au jureur encore, dès lors qu'un autre que lui accomplira le meurtre, d'apprécier l'ennemi de la démocratie comme un ennemi public, autrement dit de prendre en charge ce qui apparaît désormais dans la formulation même du texte comme une fiction juridique : c'est un autre qui le tue, je l'estimerai [*nomiô*] pur devant les dieux et les puissances divines *comme ayant tué un ennemi public...* Après avoir cité la formule du serment qui met le jureur en position d'énonciateur, la loi reprend la parole pour imposer les imprécations qui garantiront cet engagement. Ainsi, par le serment avec imprécations qu'il prononce, le jureur prend le meurtre sur lui ; par l'obéissance à la loi qui fixe de prononcer le serment et l'impose par imprécation, le jureur peut dire la loi à laquelle il obéit, responsable du meurtre. La circulation ainsi introduite par la stratégie énonciative du serment avec imprécation ne peut être arrêtée.
- 36 On rencontre un phénomène analogue quoique plus complexe dans les procès, à plus forte raison dans ceux où la mort est encourue.
- 37 On notera en effet que la multiplication des serments avec imprécations qui appelle la mort sur les acteurs du procès pour le cas où il joueraient mal leur rôle, a aussi pour fonction de fixer chacun dans sa position. Ainsi, c'est par serment que les parties au moment de l'instruction se déclarent, pour l'une, accusateur, pour l'autre, défendeur²⁶. Les témoins jurent sur les dépositions rédigées pour eux par la partie qui les a sollicités et s'ils refusent, ils doivent se récuser par serment également. Les juges ont prêté le serment des héliastes (membres du tribunal populaire de l'Héliée) assorti lui aussi d'imprécations, et par lequel ils s'engagent à juger selon les lois et après avoir écouté l'une et l'autre partie.
- 38 Est-ce à dire que les serments avec imprécations se sont chargés, dans les institutions classiques, d'une nouvelle fonctionnalité qui dispense qu'on y croie autant que dans le passé si bien qu'ils peuvent ainsi avoir perdu de leur force au point d'alimenter un jeu rhétorique ?
- 39 Ce serait peut-être aller vite en besogne. On remarquera en effet que les serments à imprécations ne fixent chacun dans sa position que pour mieux laisser circuler la responsabilité de la sentence – qui peut être sentence de mort dans certains cas – et la faire passer de l'un à l'autre en sorte que chacun y ait sa part sans qu'on puisse s'arrêter sur lui pour la lui imputer entièrement.
- 40 Dans les procès dits « à estimation », les parties, outre qu'elles ont à instruire les juges, font, l'une, une proposition de peine, l'autre, une contre-proposition. Les juges quant à eux n'ont pas à chercher une voie de compromis, ils doivent choisir l'une ou l'autre des deux solutions. Les parties proposent donc sans décider tandis que les juges choisissent sans proposer. Dans les procès « sans estimation », la peine est prévue par la loi, troisième instance qui libère les deux autres, non sans les impliquer comme citoyens qui, un jour

ont voté cette loi ou qui se conforment à un vote antérieur de leurs concitoyens. Enfin, les témoins jurent, mais sur des dépositions qui leur ont été dictées.

- 41 Que l'imprécation, parce qu'elle appelle sur chaque acteur le danger de la destruction, soit le moteur de ce jeu de relais, est particulièrement visible dans certains cas limites comme les procès pour homicide. Il s'agit en effet pour les juges de se décharger sur la partie à laquelle ils ont donné la victoire des dangers de l'imprécation au cas où celle-ci aurait commis un parjure, explique l'orateur Eschine :

Dans les procès pour homicide jugés au Palladion, nos ancêtres ont très justement introduit la règle (et vous en avez gardé la tradition jusqu'à aujourd'hui) que celui qui l'a emporté par le vote jure solennellement sur les victimes que ceux des juges qui ont voté en sa faveur ont voté selon la justice et la vérité, et qu'il n'a lui-même prononcé aucun mensonge ; si tel n'est pas le cas, devait-il ajouter, j'appelle la destruction totale sur moi et sur ma lignée ; mais aux juges je prie les dieux d'accorder toutes les prospérité²⁷.

- 42 Le recours aux imprécations n'apparaîtrait dès lors pas comme un cérémonial privé de substance. Les imprécations, précisément parce qu'elles ne cessent pas d'affirmer la présence du risque de mort, auraient pour fonction de donner tout leur poids à la circulation et, par là, au partage de la responsabilité de la sentence. Ainsi contribueraient-elles à constituer le groupe civique et quand une sentence de mort est en jeu, à la faire assumer collectivement sans qu'elle puisse être strictement imputable à un acteur particulier.
- 43 D'Homère à Démosthène, du vœu de quelque chose au vœu de soi et à l'imprécation, dans des domaines où le religieux, le politique et le juridique se combinent, tel est l'un des parcours que le thème du vœu peut inciter à faire en Grèce.

NOTES

1. *Odyssée*, 13, 230.

2. J'emprunte cette distinction à André Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques*, Paris, Klincksieck, 1966, ainsi que beaucoup de remarques que je ferai par la suite.

3. A. Corlu, *op. cit.*

4. vv. 404-405.

5. Eschyle, *Agamemnon*, vv. 963 sqq.

6. Eschyle, *Choéphores*, v. 149.

7. *Iliade*, vv. 561 sqq.

8. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, traduction anglaise, Oxford, Blackwell, 1985, p. 96.

9. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas des fonctions très finement distinguées et définies. On se reportera, à ce sujet, aux travaux de Stella Georgoudi sur le personnel religieux.

10. Par exemple, Démosthène, *Contre Aristocratos*, 67-68 ; Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 87.

11. *Miasma*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 5.

12. Charles Daremberg et Edmond Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, 1899.

13. C'est la position de Nicole Loraux, *La Cité divisée*, Paris, Payot, 1997, p. 121-145, notamment, p. 124 et p. 126, n. 1, où l'auteur se dit très proche de la position de Pierre Chantraine citant lui-même Wilhelm Luther.
14. *Iliade*, I, vv. 11 à 43 et IX, vv. 502 sqq.
15. Prêtre se dit ici *arètèr*, nom de même étymologie qu'*arâsthai*. Il peut adresser au dieu avec lequel il a des relations suffisamment anciennes et proches des *arai*, c'est-à-dire des prières favorables à autrui aussi bien que des imprécations.
16. On trouve ici un composé du verbe *tinein* commenté précédemment.
17. *Journal of Hellenic Studies*, 66, 1946.
18. A. Corlu, *op. cit.*, p. 254.
19. *Il*, I, v. 351, Achille revendique une compensation pour la brièveté de sa vie ; III, 318 : les peuples réclament le juste châtement du parjure, etc.
20. *Contre Stéphanos I*, 58,5-59,3.
21. Démosthène, *Contre Apatourios*, 13.
22. *Sur le meurtre d'Hérode*, 25.
23. Cité par Andocide, *Sur les mystères*, 96.
24. *polemios estô kai nèpoinei tetnatô*
25. *hosios estô kai euagès*
26. On sait que dans les cas d'homicide ce serment était particulièrement terrible et prenait une force qui lui valait aussi de porter un nom particulier [*diomosia*], mais les commentateurs lui trouvent souvent un caractère très archaïque qui s'allierait bien au caractère conservateur de l'Aréopage. Voir Démosthène, *Contre Aristocratos*, 67-68 : « À l'Aréopage où la loi permet et ordonne que le meurtre soit jugé d'abord celui qui accuse quelqu'un d'un tel crime prêterait serment avec imprécations contre lui, sa descendance et sa maison. De plus la forme du serment n'est pas une forme quelconque ; elle n'est jamais observée que dans ce cas : on juge debout sur les chairs des victimes — un verrat, un bélier, un taureau — lesquelles ont été immolées par des gens qualifiés et aux jours convenables de manière que les règles de la religion soient respectées pour ce qui est des moments et de la personne des officiants. Après cela, celui qui a prêté un tel serment n'est pas cru sur parole : s'il est convaincu de mensonge il aura gagné de faire retomber le parjure sur ses enfants et sur sa descendance ».
27. Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 87.